

**L' « ÊTRE » À L'ÉPREUVE DE LA DIVERSITÉ DANS LA
PHILOSOPHIE COMPARÉE**

Cheikh Moctar BA*

INTRODUCTION

Analyser le sens de l'« être » dans la philosophie comparée, c'est entreprendre de l'inscrire dans une dynamique de tension à la fois linguistique, culturelle et philosophique. Cette difficulté est fondamentalement liée à la complexité de la définition du concept d'« être ». Au sens large, le mot être désigne ce qui existe d'une manière ou d'une autre, qu'il soit sensible ou intelligible, matériel ou immatériel. Au regard de l'Histoire de la philosophie, la question du sens de l'être est à la fois la plus évidente (car étant la première) et la plus complexe (puisque nécessitant un référentiel qui ne se laisse pas saisir). Cependant, la nature de notre présente investigation scientifique recommande d'en identifier un sens restreint qui puisse l'ériger en concept philosophique. Or, ce sens restreint provient de la considération des multiples sens que présente « l'être » de part et d'autre des systèmes philosophiques qui s'y sont intéressés.

C'est ainsi que, partant d'une approche qui inscrit l'être dans ses rapports avec le devenir, nous avons, dans un travail précédent (2013 : 257), apporté la précision que notre utilisation de ce concept transcende toutes ses connotations particulières pour prendre en charge l'existence

* Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal.

en général, c'est-à-dire tout ce qui est, sera ou est susceptible d'être, soit en lui-même (auto-engendrement ou autocréation, principe *in agente*), soit par l'action d'une autre entité, mais toujours inscrit dans le même processus existentiel intégrant la diversité. Cette analyse est l'occasion d'effectuer une étude approfondie des problèmes philosophiques soulevés par la question de l'universalité de l'être comme objet de l'ontologie dans la philosophie comparée. Pour ce faire, nous choisirons les systèmes tempelsien, aristotélien et kagaméen comme échantillons dans les pensées africaine et grecque. L'« être » est-il l'objet de l'Ontologie dans les systèmes philosophiques africains et grecs comparés ? Quel est l'impact de la langue sur la conception du monde ? Quels sont les enjeux philosophiques de la question de l'universalité de l'objet de l'Ontologie dans les systèmes africain et grec, notamment chez Tempels, Aristote et Kagamé ? Telles sont les questions dont la recherche de réponses constitue le fil conducteur de cette analyse.

Il s'agira, d'abord, de partir de la polysémie de la notion d'« être » pour identifier les enjeux de l'approche linguistique en essayant de dégager l'apport de l'appartenance culturelle du penseur, voire l'impact de sa culture, sur le sens de l'« être ». Ensuite, nous aborderons la question du dynamisme dans la philosophie comparée. Enfin, nous questionnerons la pertinence de la rupture apportée par Alexis Kagamé dans l'approche de l'objet de l'ontologie à partir d'une investigation linguistique pour appréhender son originalité.

1. DE « L'ÊTRE » ET/OU DE « L'ÊTRE-FORCE » : LES ENJEUX DU PARADIGME

L'idée de paradigme renferme la prise en charge de l'ensemble des formes que peut prendre l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparée. Ériger le paradigme en problématique, c'est non seulement faire le pari de questionner son universalité, mais aussi analyser la nature de la science dont il détermine les différentes formes de l'objet d'étude. En effet, dans la philosophie comparée, si « l'être » est, d'une part, à la fois objet d'étude de sciences particulières (Ontologie et Théologie, par exemple chez Aristote), l'« être-force » est, d'autre part, l'objet d'une science unique (Métaphysique générale chez Tempels). Cela, dans la mesure où l'objet de la science peut s'appréhender soit dans une polysémie, soit dans une univocité. Ainsi se pose la question de savoir quels sont les enjeux philosophiques du concept « d'être-

force » tel que théorisé par Tempels. En quoi, faire de « l'être-force » le concept opératoire de l'ontologie dans le système tempelsien inscrit cette science dans une diversité d'approches ?

1.1. Métaphysique et/ou Ontologie : la question de la science de « l'être-force » chez Tempels

S'interroger sur la nature de la science qui s'occupe de « l'Êtreforce » dans le système tempelsien, c'est mettre l'accent, non seulement sur le manque d'unanimité quant à l'universalité de « l'être » comme objet de l'Ontologie, mais aussi sur le fait philosophiquement important qu'il soit problématique d'identifier ou de trouver, dans l'Ontologie bantoue, un sens véritable du concept « d'être ». Autrement dit, nous sommes en présence d'une pensée au sein de laquelle il serait difficile, voire impossible, de rendre opératoire le concept « d'être ». En effet, la philosophie bantoue se présente comme une métaphysique de « l'Êtreforce ». Il serait même intéressant de l'appréhender en termes d'Ontologie dans la mesure où toutes les pensées bantoues tournent autour de la notion « d'être ». Or, si l'être est le nœud central des systèmes de pensée bantoue, ne sommes-nous pas en présence d'une métaphysique de l'être en soi ? Selon Tempels (1945 : 33) :

La métaphysique considérée comme discipline méthodique et la sagesse humaine, que l'on désigne comme « conception du monde », considèrent ou embrassent les réalités qu'on retrouve dans tout être de l'univers.

Cette position pose deux difficultés fondamentales : **a- La métaphysique est-elle une pensée universelle ?**

La première difficulté consiste à considérer la métaphysique comme une pensée universelle. En effet, la métaphysique a-t-elle pour objet le contenant de tous les êtres ou bien ce qui est « transcendantal » aux différents êtres ? Si tous les êtres ont, en commun, « quelque chose », la science de cette chose est la métaphysique. Précisons juste que cette métaphysique ne se situe pas dans un au-delà de la physique ; cela d'autant plus que le sens du mot « physique » lui-même pose problème. Est-il question de physique au sens matériel du terme ? La réponse à cette interrogation est négative, car, connaissance universelle des êtres, la métaphysique embrasse en effet la totalité du

physique, tout ce qui a une existence réelle. D'où la question : la physique, elle-même, n'est-elle pas une partie de la métaphysique ? Tempels (1945 : 34) souligne à ce propos que « la métaphysique est bien la connaissance la plus universelle, non pas en ce sens qu'elle ne s'occupe que d'abstraction sur l'irréel, mais en ce sens qu'elle embrasse tout. » Telle est une conception particulière qui confère à la « métaphysique » un sens large.

Par conséquent, le terme physique n'aurait-il pas un sens plus proche de la « physis » chez les Grecs ? Cela, d'autant plus que cette expression rend compte de l'idée de l'existence d'un réservoir séminal d'où tout ce qui est tiré la justification de son être et à l'extérieur duquel rien ne peut s'appréhender. Pour mieux appréhender ce rapprochement, il serait intéressant de considérer la définition que John Burnet (1914: 3) fait de la notion de « physis » à travers les propos suivants :

[...] the name physis was given to the everlasting something of which the world is made [...] its original meaning appears to be the "stuff" of which anything is made, a meaning which easily passes into of its "make-up" [...]

Ainsi, le nom « physis » a été donné à la chose éternelle dont le monde est fait. C'est ainsi que son sens originel est la substance dont ce qui est fait, un sens qui corrobore sa conception, son appréhension. De là, ne faudrait-il pas considérer la « physis » comme la substance particulière de laquelle des choses données sont faites ? Ce réservoir séminal, cette substance originelle et particulière, est l'être lui-même dans son sens le plus absolu. C'est le sens que Pierre Obenque (1994 : 190) donne au mot « ÊTRE » lorsqu'il considère que non seulement il ne s'épuise pas par ses manifestations, mais aussi il ne se laisse pas non plus ramener à elles. C'est aussi cette entité qui jouit d'une permanence d'être.

Cependant, le rapprochement entre la physis chez les Grecs et l'objet de la Métaphysique tempelsienne entraîne une seconde difficulté d'ordre terminologique consistant à savoir s'il serait question, ici, de considérer séparément l'ontologie et la théologie comme des sciences particulières.

b- La classification ontologie/théologie est-elle opératoire chez Tempels ?

Chez Aristote, la métaphysique générale est considérée comme un grand ensemble intégrant l'être dans ses multiples acceptions (science de « l'Être »). C'est la « science de l'Être en tant qu'être, pris universellement et non dans l'une de ses parties ; [...]. » La métaphysique, K, 3, 1060 b25, p. 588). Faisons juste la remarque que le

Stagirite effectue, ici, une homonymie entre l'Être en tant qu'être comme objet d'une science générale et l'Être en tant qu'être comme objet d'une science particulière ; mais en tant que ces deux déterminations de l'« être » ne l'inscrivent pas dans une univocité. En effet, l'absence d'unité de genre entre les diverses significations de « l'être » fait que la métaphysique générale comprend l'ontologie ou science de « l'Être en tant qu'être » et la théologie comme « science de la réalité suprême » ; cela, à partir d'une analyse des multiples occasions de sens que la notion « d'être » a pendant longtemps offertes. Cependant, n'est-ce pas là une des plus grandes difficultés de la conception aristotélicienne de l'être ?

En effet, l'ontologie comme science de l'être en tant qu'être s'occupe des différents « étants », non pas dans leur aspect exclusivement matériel, mais dans une prise en compte de ce qui, dans chaque étant, perdure dans le changement de ses significations. C'est ainsi que l'être est ce qui est permanent en toute chose, la réalité à laquelle les principes et les causes appartiennent en vertu de sa nature propre, ce qui reste essentiellement comme tel. L'objet de l'ontologie jouit d'une nature qui lui permet d'échapper à la contingence. Aristote (Id., r1, 1003 a25, p. 174.) donne la précision suivante :

Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre.

L'ontologie s'occupe de réalités différentes de la nature matérielle des êtres, laquelle est l'objet de la physique. L'unité de sens de l'être est fondamentale pour l'effectivité et pour l'élaboration d'une science de l'être qu'est l'Ontologie. À la différence de l'objet de l'ontologie, l'être comme objet de la théologie aristotélicienne est ce dont s'occupe la Science Première et que le Stagirite désigne par cause suprême et éternelle. C'est le Premier Moteur dont

Jean Tricot (note 3 de la page 332 de *La Métaphysique*) suppose que « nous sommes ici en présence de la Réalité par excellence, cause elle-même de tout ce qui existe ». En effet, cet être ne peut pas se situer sur le même rapport que l'objet de l'ontologie. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le contenu de la notion « d'être » appliquée à la théologie comme signifiant une réalité « immobile et séparée ». (Aristote, *op.cit.*, E1, 1026 a20, p. 333.) Aristote considère la théologie comme la science de la Réalité Première, la science du divin, dont de la connaissance dépend de celle des autres êtres. C'est ainsi qu'il est intéressant de prendre en compte la précision qu'Aristote (*id.* E, 1, 1026a 15-20, p. 333) apporte dans sa définition de la théologie en ces termes :

Je l'appelle Théologie » : il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée, et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé.

La théologie devient la science la plus haute parmi les sciences théoriques¹ et, la science dont le divin, incarnant l'être dans son sens le plus élevé, est l'objet d'étude, constitue la première des sciences.

Cependant, considérer la Théologie comme Science suprême pourrait, a priori, poser une difficulté dans la pensée d'Aristote. Cela, d'autant plus que la Science suprême devait aussi s'appliquer le principe d'universalité. Pour trouver la solution à cette difficulté, Aristote (*ibid.*,

1026a25-30, p. 334) recourt à l'idée de préséance ontologique. En effet, souligne-t-il,

[...] s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. »

Cette science est première parce que le divin ne peut être que dans la nature immobile et séparée. Autrement dit, l'être divin, immobile et séparé, est la réalisation du sens premier et fondamental de l'Être par rapport auquel s'articulent les autres significations de l'Être. Mieux, dans la logique du

¹ Aristote distingue les sciences théoriques qui ont pour but la connaissance, des sciences pratiques qui ont pour objet les formes de l'action.

système du Stagirite, la métaphysique ne se résume pas uniquement à une théologie et/ou à une ontologie : elle est à la fois ontologie et théologie.

Dans ce sens, les propos suivants de Jean Tricot (*La Métaphysique*, E1, Note1, p.333.) sont d'un apport remarquable quant à la compréhension de la position d'Aristote :

Elle [la métaphysique²] étudie la première espèce d'Être, et, comme cette sorte d'être est le fondement de l'existence et de l'intelligibilité de tous les autres êtres, que cet Être est, d'autre part, le premier terme d'une série qui commande tous les termes subséquents [...], la connaissance que nous en avons entraîne celle de toutes les substances particulières en tant qu'êtres.

L'absolue réalité de son objet, en tant que forme pure éternelle et séparée, échappant à toute relation et, en même temps, fondement de toutes les réalités, fait que cette science soit universelle en même temps que première. Par conséquent, la Métaphysique générale contient en son sein la Théologie ou science de l'Acte pur qui est seul absolument réel, car ne contenant aucune puissance et l'Ontologie comme science de l'Être en tant qu'être, science des étants dans leur permanence d'exister. Une prise en compte de ces deux dimensions nous permet d'embrasser tout ce qui est dans ce que nous pouvons appeler une Métaphysique Générale. Celle-ci permet de considérer l'unité de sens derrière la diversité apparente des étants.

Cependant, en est-il de même dans la conception bantoue de l'étude de « l'être-force » telle que présentée par Tempels ?

À la différence de cette pensée aristotélicienne, la métaphysique bantoue telle que théorisée par Tempels est une science une et universelle dont la pertinence se justifie dans et par l'univocité de l'être. Il y a une conception particulière de « l'être » en philosophie bantoue, laquelle conception se justifie par les rapports que les Bantous ont avec la « vie ». Cette vision est centrée sur une seule valeur : la force vitale. Tempels (1945 : 30) soutient qu'« acquérir la vie », « être fortement », « vivre fort ou force vitale », tout concourt au

² C'est nous qui ajoutons.

renforcement de la vie du Muntu. Cependant, cette force n'est pas une force matérielle, car

Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement « corporelle », mais « totalement humaine ». Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent « l'intégrité » de l'être. (*Id.*)

Telle est l'une des raisons pour lesquelles l'Être s'appréhende dans une métaphysique générale et non à travers une distinction ontologie/théologie qui ne serait pas opérationnelle ici. C'est ainsi qu'il y a une univocité de l'être qui s'appréhende par une métaphysique de l'Être-Un. L'univocité de l'être fait que, d'une certaine manière, tout participe du Tout. Cette conception est si profonde qu'elle a des répercussions sociales en tant qu'elle se fait sentir dans les différents actes de la vie quotidienne. L'Être est inséparable de son univers immédiat ou lointain et qu'il suffit, par exemple, d'atteindre l'intégrité d'un élément pour que les effets se ressentent dans l'ensemble³.

De cette approche de la vitalité découle la conception ontologique de « l'être », la philosophie bantoue. Tempels (1945 : 33) radicalise cette position lorsqu'il souligne que « tout l'effort des Bantous est orienté vers la puissance vitale. La notion fondamentale de leur conception de l'être est le concept de force ». Par conséquent, dire que « l'être est force », c'est soutenir que la force n'est pas un simple attribut de l'être, mais qu'elle est l'essence constitutive de l'être ; la force est l'essence de l'être en soi. C'est par la considération de la force que la métaphysique générale bantoue s'inscrit dans une dynamique de l'être. Il y a une interaction entre les différents êtres. L'idée de « force vitale » ouvre des perspectives quant à concevoir une dynamique de l'être, Dieu étant la force même. Les quiddités (essences) sont définies sur la base d'une hiérarchisation des forces, d'où un décloisonnement qui rend opératoire l'interrelation, leur

³ C'est dans cette optique que l'exemple de la fonctionnalité du « *bwanga* » ou « remède magique » est significatif. En effet, au-delà du simple fait de soigner, ce remède magique a pour fonction de rétablir l'ordre. L'action thérapeutique ne s'applique pas spécifiquement au malade ou à la plaie. Selon TEMPELS, « *il n'a pas en premier lieu un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente directement la force vitale, ou l'être même.* » (*La philosophie bantoue*, p. 31) C'est ainsi que le malade est celui dont la force vitale est affaiblie et dont on doit renforcer l'énergie

nécessaire interaction (par exemple, l'interaction est horizontale d'homme à homme et verticale en passant par un autre être pour agir sur ses semblables). L'ontologie des êtres s'appuie sur la variabilité. C'est sur le terrain de la variation que se joue la quiddité. Dès lors, la pensée tempelsienne se démarque ici de la tradition aristotélicienne. En effet, il n'y a pas de discontinuité entre Dieu, l'homme et les choses. L'Être n'est pas, comme chez Aristote, un signifiant (substance) qui renvoie à des signifiés (différentes manifestations). Cependant, une difficulté à laquelle nous faisons face, et qui fait suite à cette distinction conceptuelle, est de savoir si la métaphysique bantoue de l'être aurait une orientation dynamiste.

1. 2. « Être » et « Être-force », entre conception statique et dynamique

Les conceptions aristotélicienne et tempelsienne de l'objet de l'Ontologie sont-elles statiques ou dynamiques ? Tempels part du « constat » selon lequel la conception occidentale de l'Être est statique. Dans cette vision occidentale ou classique, l'Être est considéré comme

vitale. L'acte par lequel la force vitale est renforcée est en même temps un acte de rétablissement de l'ordre : c'est un acte de restauration.

posé-là dans une plénitude de son entité. En effet, l'Être renferme une substance qui perdure, qui est permanente et qui est posée-là comme existant dans la réalité de sa provenance. Tempels (1945 : 4-a, p. 34) indique que

La pensée occidentale chrétienne, ayant adoptée les formules de la philosophie grecque, et peut-être sous l'influence de celle-ci, définit le plus souvent cette réalité commune à tous les êtres, ou si l'on veut, l'être comme tel : « la réalité qui est », « quelque chose qui existe », « ce qui est ». Sa métaphysique a été basée sur un concept fondamental plutôt statique de l'être.

Dans cette approche de la réalité, l'Être et la force sont disjonctifs. Le rapport se situe dans l'extériorité. La force est quelque attribut que l'Être peut avoir ou ne pas avoir. Autrement dit, la force s'ajoute à l'Être, mais elle ne le constitue absolument pas. Tempels continue en soutenant que « ce concept de l'Être le plus courant dans notre philosophie occidentale est statique en ce sens que la notion de force n'est pas incluse dans la notion première d'Être. » (*Id.*) C'est

l'Être qui supporte la force, il en constitue le « support ». La force est, ici, un accident de l'Être.

Or, Aristote considère l'accident comme jouissant d'une existence exclusivement nominale. Ainsi, le Stagirite (*op. cit.*, E, 2, 1026 b 30, p. 338) écrit :

Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais bien de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais seulement le plus souvent. C'est là le principe, c'est là la cause de l'être par accident, car tout ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident⁴.

La dernière phrase du propos d'Aristote marque la différence fondamentale entre ce qui est nécessairement et ce qui advient par la contingence. L'accident ne peut pas constituer un objet pour l'activité scientifique. Aristote le range du côté du Non-être en ces termes « l'accident est ainsi manifestement quelque chose de voisin du Non-être. » (Id. b 20, p. 337) Il n'est pas soumis au processus de génération et de corruption auquel les substances sont soumises. Si donc la force ne fait pas partie de « la notion première de l'être », c'est justement parce qu'elle ne participe pas de la définition de l'être, de son essence. Ainsi, dans cette conception, la notion de « force » est dégagée de celle

« d'être » et c'est en ce sens que la métaphysique occidentale est particulièrement statique.

Cependant, il en est autrement de la pensée bantoue. La prise en compte de l'approche tempelsienne laisse conclure que la différence est ontologique selon que la force soit attribut ou essence de l'être. L'auteur de *La philosophie bantoue* considère que l'originalité ou la différence de cette philosophie réside dans l'accent qui est mis sur l'aspect dynamique des choses. En effet, la force

⁴ Exemple : Que l'homme soit blanc, c'est par accident ; que du froid et de la tempête sévissent en pleine canicule, c'est par accident ; que le cuisinier soigne, c'est par accident, car c'est de l'art du médecin de soigner, la santé est l'effet de la médecine.

et l'être sont intimement liés et il n'est pas possible de considérer l'un sans l'autre ou de situer la force en-dehors de l'être. Ne pouvons-nous pas dire que, ici, ce qui est se pose dans la plénitude de sa force ? Parlant des Bantous, Tempels (1945, 4-a, p.

35) indique que « leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. La notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d'être. »

La liaison de l'Être à la force s'inscrit dans la nécessité absolue.

Ici, l'être possède la force, il est avec la force. Nous pouvons même dire qu'il y a une « confusion » entre Être et force, voire une diffusion de la force dans l'être. L'Être est la force qui est. D'où « la force est inséparablement liée à l'Être et c'est pourquoi ces deux notions demeurent liées dans leur définition de l'Être » (*ibid.*) L'être ne se conçoit qu'avec et par la force qui, cependant, n'a pas le sens d'« action », mais constitue le principe qui rend l'être possible.

Dans la conception bantoue, à la différence de celle classique, la force n'est pas un simple attribut de l'être. Elle n'est pas à situer sous le registre de l'accidentalité. L'être est nécessairement force et cela, dans l'entièreté de son être. Pour le bantou, dit Tempels :

La force n'est pas un accident, c'est même bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense. (*Ibid.*)

La formulation de ces propos manifeste à quel point il est difficile de rendre compte de la conception bantoue dans une autre langue. C'est ce dont témoignerait l'usage des notions comme « accident nécessaire ». Un accident peut-il relever d'une nécessité ? Parler d'accident ne nous éloigne-t-il pas de la nécessité d'une présence effective ?

C'est en inscrivant justement le propos dans la spécificité de la logique du système présenté par Tempels que nous trouvons la justification du fait que si tout ce qui est est par nécessité, l'accident le serait aussi dans le sens de ce qui constitue la quintessence de l'être. L'être est une entité qui se réalise et

persévère par cette force qui lui est interne. C'est cette force qui permet à l'être de se réaliser en soi. Par conséquent :

L'être est force, la force est être. Notre notion d'être c'est « ce qui EST », la leur « la force qui EST ». Là où nous pensons le concept « être », eux se servent du concept « force ». Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature.» (*Ibid.* p. 36)

La symbiose devient absolue et l'unité de l'être avec la force, une harmonie par nécessité.

Le rapport Être et/ou Force s'inscrit dans une inclusion absolue. Souleymane Bachir Diagne (2000 : 46) l'atteste en soulignant que « si l'être est force et puissance plutôt qu'il n'a la puissance, c'est parce que ce qu'il possède ne lui est pas extérieur mais s'incorpore véritablement à ce qu'il est » Ainsi, on peut aller plus loin que Diagne en disant qu'entre la force et l'être, il n'y a pas d'introduction de la première dans la dernière, mais qu'être, c'est être-force. Autrement dit, ce n'est pas que l'être soit d'abord pour s'incorporer ou se faire introduire la force, mais que l'être n'est pensable que parce qu'il est force. Ce ne sont pas deux entités différentes dont la diffusion fait qu'elles en constituent une seule.

Dès lors, faut-il remplacer la notion d' « être » occidentale par celle bantoue d' « être-force » pour marquer la différence entre une conception statique de la métaphysique et celle dynamique que

Bachelard n'hésite pas à désigner, si l'on en croit Marcien Towa auteur d'*Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, de « métadynamique » à travers les propos suivants : « [...] Bachelard le trouve « profond » et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique sur le mode occidental, une « métadynamique ».» (p. 9-10) Ce qui est plus important pour notre présente analyse est le fait de considérer une métadynamique bantoue en parallèle à la métaphysique occidentale. L'idée de « métadynamique » rend compte du caractère indissociable de l'être et de la force. D'où l'interrogation suivante : sommes-nous en présence d'une conception dynamiste de l'univers ? Il n'y a pas de séparation entre les êtres. Mais est-ce à dire que les êtres ne se

distinguent pas les uns des autres ? À supposer que l'être soit animé de force et que la force soit un principe de mouvement permettant les interactions entre les êtres-forces, le caractère dynamique de la pensée bantoue résiderait dans le mouvement par lequel les êtres-forces interagissent.

Cependant, le problème majeur est qu'il ne faut pas tomber dans une interprétation énergétiste de la dynamique des forces. En effet, l'interaction entre les êtres-forces n'est pas contradictoire avec le fait que chaque être-force a sa quiddité identificatrice. C'est la reconnaissance de l'individu en tant qu'être-force-individuel qui rend possible une distinction des êtres-forces. N'est-ce pas dans ce sens que Tempels (1945, 4-a, p. 36) lui-même fait la mise en garde suivante :

[...] il serait abusif de conclure que les Bantous sont « dynamistes » ou « énergétistes », comme si l'univers était animé d'une force universelle, une sorte de puissance magique englobant toute existence, ainsi que semblent le croire certains auteurs lorsqu'ils traitent de « mana », « bwanga », « kanga », « elima » ou « megbe ».

Ce n'est pas que l'univers bantou soit mu par une force universelle qui aurait, par exemple, le même statut que le « feu » héraclitéen. En effet, Héraclite considérait que le monde est en perpétuel changement, en éternel devenir. Son principe universel, sa substance primordiale était le feu, symbole du flux continu des choses. Il appelle « logos » l'unité ontologique qui contient et transcende toutes les forces opposées qui sont à l'origine des changements dans l'Univers. Tout naît et progresse selon que le feu, éternellement vivant, s'allume ou s'éteint avec mesure. Émile Bréhier (1997 : 51) apporte une précision importante à travers les propos suivants :

Mais le feu n'est plus un de ces grands milieux physiques, comme l'étendu marine ou l'atmosphère génératrice de tempêtes, qui obsédaient l'imagination des Milésiens : c'est plutôt une force incessamment active, un feu « toujours vivant ».» (*In, Histoire de la philosophie I, Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige).

Donc, il y a une force qui oriente, voire qui gouverne la marche de l'univers. Héraclite ne dit-il pas au Fragment 66 qu'« en s'avançant le feu jugera et condamnera toutes choses » pour signifier que rien n'échappe à la permanence du feu ? (Traduction de Léon Robin).

Cependant, dans l'univers bantou la force, par l'interaction qu'elle suscite, ne gouverne pas et n'oriente pas un processus. Elle s'incarne dans chaque être particulier et c'est dans leurs interactions rendues possibles par la dynamique des forces que les êtres-forces assurent l'harmonie dans l'univers. En philosophie bantoue, la force vitale est une force essentiellement en mouvement, mais avec la particularité qu'elle n'est pas une animation ou un principe d'animation de la nature. Elle est plutôt une manière de lire les êtres-forces dans la nature, dans leur ordre qui n'est pas mystique mais ontologique. C'est ainsi que penser l'être, c'est le concevoir avec la force. Tempels (1945 : 173) souligne cet aspect lorsqu'il affirme que « la force ontologique y est présente par la nature même de l'être, par la création ; un être EST FORCE ou ce n'est pas un être ». Dès lors, l'ontologie bantoue n'est pas une dynamique énergétiste. L'être-qui-a-la-force n'est pas nécessairement en mouvement bien que possédant le principe du devenir. Par conséquent, une position dogmatique ne peut être soutenue sur l'aspect dynamique de l'ontologie bantoue. Mais cette conception de l'être-force est-elle partagée par d'autres philosophes qui se sont investis dans l'analyse de la notion d'être chez les Bantou ?

2. Alexis Kagamé et la question de l'objet de l'ontologie : rupture et/ou continuité ?

La lecture de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels et sa formation en philosophie classique inscrivent l'œuvre philosophique d'Alexis Kagamé dans une ambivalence entre l'initiation au mode de pensée occidental et l'héritage d'une culture Bă ntu-rwandaise. En intitulant la Thèse de Doctorat en Philosophie qu'il a soutenue le 20 Juin

1955 à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome « La philosophie Bă ntu-rwandaise de l'Être », Alexis Kagamé inscrit déjà « l'Être » dans la diversité d'approche. L'objectif de ce travail scientifique était de rendre compte de la conception bă ntu-rwandaise de « l'Être » à partir d'un travail de recherche effectué par un « autochtone » nanti de culture occidentale. Cela lui a permis d'identifier simultanément trois enjeux philosophiques : vérifier les thèses de Tempels, afin de les confirmer ou de les infirmer ; confronter la conception bă ntu-rwandaise à l'unité de mesure (repère) qu'est la philosophie classique

(notamment celle d'Aristote) et dégager l'originalité de la conception bă ntu rwandaise de « l'Être » (en prenant conscience des différents travaux de l'ethnologie en vue d'en extraire la substance philosophique).

Pour ce faire, Kagamé fonde son projet sur l'analyse des documents institutionnalisés ; la langue étant la meilleure formulation, la plus explicite de la philosophie. Kagamé (1956, III, p. 79) considère la philosophie dans son universalité en tant qu'expression des principes derniers de l'Être, mais applicable aux réalités des différents univers lorsqu'il souligne que

Chaque culture doit avoir un système régional de son expression philosophique ; mais ce système est appliqué à un problème universel, qui ne se limite pas à telle culture, ou à telle autre en particulier, mais s'étend à tout ce qui est homme, ou être doué de l'intelligence ».

Il existe donc une dialectique de l'universel et du particulier. Le travail d'analyse du sens de l'Être a un double point de départ : la structure de l'« idée » (sa formulation) dans la Métaphysique d'Aristote et la structure linguistique du mot rwandais censé être en rapport avec l'idée. Quelle est l'originalité de l'approche de Kagamé ?

2.1. La linguistique bă ntu-rwandaise et le projet de dévoilement du sens de l'objet de l'ontologie dans la réforme conceptuelle proposée par Alexis Kagamé

La linguistique comme science du langage, étude du système de communication et des significations des mots et des rapports signifiant/signifié, joue un rôle important dans l'analyse du sens de l'objet de l'ontologie dans la philosophie bă ntu-rwandaise. Kagamé (1956, II, 1-b, p.38) s'intéresse à l'examen de « la structure du mot, en tant que structure » et non à « s'occuper de sa signification ultérieure dans la proposition ». C'est dire que son activité scientifique se différencie de celle du linguiste qui s'occupe de la signification du mot inscrit dans un projet de communication. C'est ainsi qu'il prend en compte des éléments de linguistique et non les fonctions de la langue.

Selon Kagamé, l'analyse de Tempels a porté sur un seul groupe à savoir les Kinyarwanda Baluba du Kassaï. Il considère donc que le résultat du travail de

Tempels est la vision baluba de l'Être et non celle bantoue. Pour Kagamé, en revanche, il faut étudier plusieurs structures linguistiques pour pouvoir donner un point de vue bă ntu et non partir d'une langue pour faire abstraction de l'ensemble. Selon Kagamé, la source la plus importante de son analyse est la linguistique⁵. Ce travail d'analyse et de conceptualisation le conduit sur ce que nous appelons le terrain de la différence philosophique dans la recherche du sens de l'Être. L'analyse linguistique débouche sur une différenciation des conclusions, mais aussi et avant tout sur l'approche conceptuelle qui est signe de rupture par rapport aux autres approches.

Dès lors, la reconsidération conceptuelle ou réforme conceptuelle s'impose pour la prise de conscience notamment des limites de la philosophie bantoue de Tempels par rapport à l'approche de la question de l'Être. C'est ainsi que la différence fondamentale se joue sur le champ ontologique. Qu'en est-il de la réforme conceptuelle d'Alexis Kagamé ?

La réforme ou reconsidération conceptuelle s'appuie sur le concept central de l'ontologie bă ntu, car Kagamé se heurte à une difficulté majeure à savoir l'impossibilité lexicale d'isoler, dans les langues bă ntu, une catégorie que l'on peut appeler Être. L'Être, en général, n'existe pas comme catégorie opérationnelle chez les Bă ntu. L'interrogation des langues fournit un aspect d'une grande importance philosophique. En effet, la diversité des langues laisse une constante qu'est le radical (NTU) applicable, de façon générique, à tout ce qui est catégorisable.

⁵ Contrairement aux peuples à tradition d'écriture qui ont des bibliothèques pour sauvegarder leur mémoire collective, dans un peuple à tradition orale, la langue est le réceptacle de la pensée, de la vision du monde. S'agissant des rapports de l'oralité à la conservation de la pensée, l'auteur de *La philosophie Bă ntu-rwandaise de l'Être* soutient la position suivante :

« Chaque terme renferme une signification précise » et « l'étendue des connaissances ayant trait à la linguistique peut, en conséquence, combler entièrement la lacune que constitue l'absence de bibliothèques. » (1956, I, p. 22.)

L'interrogation de 180 langues et dialectes et la consultation de 480 monographies lui permettent de s'assurer de la validité de ses conclusions. L'analyse d'Alexis Kagamé débouche sur une différence importante avec les conclusions de Tempels. Mais cela relève surtout de la méthode qu'il a utilisée et qu'il présente comme suit :

C'est dans ce sens que Djibril Samb (2010 : 136) appréhende le terme à travers les propos suivants :

« - prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et dans les proverbes, en évitant leur aspect qui relève de l'Ethnologie.

- Étendre ensuite ces recherches sur toute l'aire *bă ntu*, dans le but de vérifier si les mêmes éléments s'y trouvent ou non. La conclusion serait qu'on pourra alors ou reconnaître l'absence d'une Philosophie *bă ntu*, ou affirmer son existence réelle. » (1976 : 7) Telle est un témoignage du souci de scientificité qui anime Kagamé. C'est la rencontre d'un *objet* et d'une *méthode* qui fait d'une activité intellectuelle, une discipline scientifique. Toutefois, la méthode kagaméenne n'est complète que si nous prenons en compte l'aspect si important de l'usage qu'il fait de la philosophie classique et sur lequel revient Kama qui, répondant à une question de Gama sur ce sujet, souligne qu' « un effort constant s'impose cependant à tout chercheur objectif ; à savoir celui de ne pas confondre ce cadre inspirateur avec le but à atteindre. Il ne servirait à rien d'adapter à la culture *bă ntu* les données des traités classiques. Il faut donc reconnaître le rôle de la philosophie classique, mais s'en servir comme d'un instrument pour atteindre un but différent. » (1956, I, B, p. 8).

Tout ce qui est concevable ou exprimable est dit *ntu*, car il est quelque chose, quelque chose en tant que conçu ou concevable, quelque chose en tant qu'exprimé, quelque chose en tant qu'existant ou possiblement existant.»

Notons que le concevable, l'exprimable, l'existant ou le possiblement existant ne sont effectifs que parce que catégorisables. L'Être n'existe que déterminé. Le radical (*ntu*) n'a aucune signification en soi. Le radical des langues *bă ntu* n'a aucune signification en dehors de sa préfixation déterminative.⁶L'Être tout

⁶ Si en français « incomplet » est la combinaison du radical « complet » au déterminatif « *in* » pour nommer « ce qui n'est pas complet » ; dans les langues *bă ntu*, au contraire « le Classificatif est posé-là en vue de déterminer la signification du mot ; lorsqu'il en est séparé, la racine n'a plus qu'un sens générique, indéterminé. Il s'ensuit, en conséquence que le Classificatif n'est pas un préfixe, mais un élément d'une nature différente. » (1976, p. 69) Ici, le radical a besoin d'être préfixé déterminativement pour avoir un sens précis. C'est ainsi que, par exemple, « ubuntu » (libéralité) s'obtient par la préfixation de *NTU* par « *UBU* ». Ainsi que le souligne Kagamé « le radical joue le rôle de l'élément générique et ne présente que la notion indéterminé. » (1956, II, 11a p. 46) Le concept d' « Être » de la philosophie classique a, dans la terminologie *bă ntu*, le sens de « un quelque chose » que le déterminatif a pour rôle de spécifier. Kagamé indique que dans les langues *bă ntu*, ce qui est toujours quelque chose est situé dans et/ou par rapport à quelque chose.

court, l'Être en soi, n'existant pas chez les bā ntu, l'Être en tant qu'être ne se conçoit absolument pas et, du coup, l'Ontologie devient la science de l'« Existant ». Ainsi s'établit une différence fondamentale dans le changement d'optique quant à l'objet de l'Ontologie entre Kagamé, Tempels et Aristote. Ce changement est philosophiquement opératoire dans la mesure où il coïncide avec une différenciation des modes d'appréhension des notions d'« être », « d'être-force » et « d'« existant ». Mais qu'est-ce que l'Existant et quelles sont ses spécificités comme objet de l'ontologie ?

2.2. Le sens du concept opératoire d'« Existant » chez Alexis Kagamé

Faire de l'« existant » un concept opératoire dans l'Ontologie bā ntu, c'est manifester un autre éloignement doctrinal. Il n'y a pas généralisation mais l'Être existe en-tant-que-quelque-chose. Il est donc Existant. L'Existant est la catégorie fonctionnelle de l'Ontologie bā ntuwandaise. En ce sens, A. Kagamé fait la précision suivante :

L'existant que nous venons d'analyser dans les catégories est ce qui est ou peut être réalisé dans la nature. Le réalisable dans la nature est encore certes au degré des essences, mais il est envisagé au degré des existants en tant qu'il y est réalisable (1976, V, « l'Ontologie bā ntu », 5, 97, p. 126).

Si le réalisable est de l'ordre des essences, c'est parce qu'il n'est pas encore un être-là concret jouissant d'une plénitude d'exister. C'est dans sa réalisation qu'il devient une entité complète, un existant. Le concept « d'existant renferme à la fois l'essence et l'être phénoménal, l'étant aussi bien dans son essence que dans sa manifestation concrète. À en croire Djibril Samb (2010 : 81) « dans la notion d'existant, coexistent un sens abstrait, qui fait signe à l'essence, et un sens concret, qui renvoie à l'exister phénoménal ». Cette différence terminologique se justifie par le fait que la notion de (ntu) est un infinitif pris substantivement.

La remarque suivante d'Alexis Kagamé (1976, V, 97, p. 126) renforce l'idée de ce choix :

Dans la Philosophie européen-américaine, en effet, être est synonyme de exister, et l'étant celui de l'existant. Or il n'en est pas de même en Philosophie bă ntu. Ici le verbe être ne joue que le rôle de copula et doit en conséquence s'accompagner d'un attribut ou d'un complément circonstanciel de lieu.

L'Être de la Philosophie bă ntu n'est que s'il est spécifié de manière spatio-temporelle, de manière chronotopique. Il est toujours dans une détermination et dans des circonstances ; il est donc un existant et l'existant est défini comme « ce qui est réalisé dans la nature et ce qui peut l'être, chacun dans son ordre, soit en lui-même (substance), soit par adhésion à la substance (accidentalité) et intemporellement [...] » (1976, V, I, 87, p.117). Nous remarquons ainsi que chez Tempels l'accident est intégré comme objet d'étude de l'ontologie. C'est l'accident qui vient spécifier l'existant en participant à son individualisation en ce sens qu'il fait parler de celui-ci d'une autre manière que celle dont la philosophie occidentale, notamment celle aristotélicienne, parle de l'être. L'existant de l'ontologie bă ntu-rwandaise se réalise nécessairement. Il est question de l'existant réel, mais sous son aspect immatériel. L'Existant trouve son parallèle dans l'étant de la philosophie classique pour rendre compte du caractère philosophique si important que l'être-là de la chose ne s'appréhende pas uniquement dans sa concrétisation, mais que le réalisable, c'est-à-dire l'esprit de la chose, est pris en compte. Ce qui fait de la métaphysique bă ntu-rwandaise une ontologie de l'Existant. Tout comme l'être chez Aristote, l'existant se conçoit à travers différentes catégories.

Dans son approche de la philosophie Bă ntu-rwandaise, Alexis Kagamé se sert de la table des catégories de l'Être chez Aristote comme d'un paradigme, d'un modèle pour rendre compte des catégories banturwandaïses. Mais l'idée de modèle n'a pas ici le sens de reproduction par imitation. La catégorisation de l'Être chez Aristote lui sert de repère et lui permet d'établir la classification des catégories de l'existant dans leur parallélisme avec celles d'Aristote. La substance aristotélicienne correspond aux catégories bantu-rwandaïses Umuntu (existant qui a l'intelligence) et Ikintu (existant qui n'a pas l'intelligence : existant sensitif, existant assimilatif, existant figé). La catégorie ahantu renferme les notions de lieu et de temps. C'est l'existant localisateur. En effet, une fois repérée par individuation, l'entité réalisée en-tel-point-espaceinstant devient un existant unique [...]. » (Kagamé, 1976, VII, 147, p.

169.) La catégorie Ukuntu signifie l'existant modal et elle correspond aux sept catégories aristotéliennes : quantité, qualité, relation, action, passion, position et possession.

Cependant, il faut remarquer qu'au plan formel, là où Aristote considère dix catégories de l'être, Alexis Kagamé subdivise les catégories de l'existant en quatre. Il est aussi à signaler qu'à la différence de Tempels, il n'y a pas un sens univoque de l'existant chez Kagamé et c'est l'accident qui spécifie l'entité pour en faire un existant. Par conséquent, l'investigation scientifique d'Alexis Kagamé s'effectue sous le mode d'une rupture dans la continuité avec les pensées tempelsienne et aristotélienne. N'est-ce pas ce qui fait écrire à Souleymane Bachir Diagne (2013 : 37) qu'« à bien des égards, le philosophe africain se dit contre ce nationalisme ontologique d'Aristote dont, plus de deux ans avant Émile Benvéniste, Alexis Kagamé a montré ce qu'elle devait à la grammaire grecque » ? Cela, pour préciser qu'il urge de décoloniser le contenu des sciences en les inscrivant dans la diversité tout en gardant les fondamentaux et les principes de leur élaboration en tant que ces derniers s'inscrivent dans l'universalité.

CONCLUSION

Nous avons essayé de montrer que toute réflexion ontologique ne débouche pas nécessairement sur les mêmes résultats et sur les mêmes catégories établies par l'ontologie occidentale. Néanmoins, il est question de partir des schèmes de pensée effectifs dans cet espace théorique et pratique, mais en tant qu'ils soient considérés comme un paradigme, un repère dont le penseur se sert pour aboutir à des résultats qui inscrivent la pensée dans la diversité.

Il est, aussi, d'une grande portée de signaler que l'usage de certaines notions dont celles de « convergence » et de « concordance » ne serait pas conforme aux enjeux de la philosophie comparative. Il serait recommandé de faire usage de notions comme celle de « parallélisme » pour rendre compte de l'idée de « repère ». Par conséquent, si l'usage du concept d'« identité » risque d'enfermer les différentes approches de l'objet de l'Ontologie, chacun dans ses spécificités, et si la fonctionnalité du concept de « différence » entraîne le cloisonnement entre ses différentes appréhensions, l'usage du concept de «

diversité » devient plus pertinent pour inscrire l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparative.

L'analyse de la notion « d'être » nous impose la position théorique consistant à l'inscrire dans la diversité pour en appréhender toutes les dimensions. C'est ainsi que la philosophie comparative opère une rupture majeure au sein de l'activité philosophique. Cette rupture s'effectue sous le mode de la déconstruction des thèses et des arguments qui ont plaidé dans le sens d'un monopole occidental de la philosophie. S'agissant de l'objet de l'ontologie, notre approche a montré que la linguistique est une entrée pertinente pour l'identification des enjeux philosophiques des différentes conceptions à partir des langues qui leur servent de support. Des conceptions classiques au non aristotélisme d'Alexis Kagamé, en passant par la démarche non aristotélienne de Tempels, l'objet de l'ontologie est passé de « l'être » à « l'être-force » puis à « l'existant ». Ce qui s'est effectué en grande partie grâce à l'impact de la langue, à son influence sur la conception du monde. Les diverses manières de concevoir l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparative montrent que la philosophie, en plus de s'enrichir de l'apport de la linguistique, est en même temps linguistique, car elle ne peut être déconnectée des langues.

ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ARISTOTE (1966), *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, VRIN.

AUBENQUE, Pierre (1994), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.

BA, Cheikh Moctar (2007a), *Étude comparative entre les cosmogonies grecques et africaines*, Paris, L'Harmatta.

BA, cheikh Moctar (2007b), « Le Noun pharaonique et l' « être-là » chez Sartre et Heidegger », in *Revue ANKH* n° 16, Paris, KHEPERA, pp. 109-117.

BA, Cheikh Moctar (2013), « L'être et le devenir dans l'ontologie comparée », in *Éthiopiennes* n°91, pp. 251-269.

BURNET, John (1914) *Early Greek Philosophy*; Édition Française par

REYMOND, A. (1919), *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2013), *L'encre des avants, réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2000), « Revisiter « La Philosophie bantoue » L'idée d'une grammaire philosophique », in *LE DOSSIER* n°77 « Philosophie et politique en Afrique, Politique africaine ». HEIDEGGER, Martin (1964), *Être et Temps*, Édition en français Paris, Gallimard, Traduction par Emmanuel MARTINEAU, in www.fichierpdf.fr/2011/08/21/etre-et-temps.

KAGAMÉ, Alexis, *La philosophie bă ntu-rwandaise de l'être* (1956), Bruxelles, 1956.

- *La philosophie bă ntu comparée* (1976), Paris, Présence Africaine. NDAW, Alassane (1983), *La Pensée Africaine, recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines. SAMB, Djibril (2010), *Le vocabulaire des philosophes africains*, Paris, L'Harmattan.

SMET A. J. (1980), *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Collect. Cours et Documents, n° 05.

TEMPELS, R. P. Placide (1945), *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine.

